



THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

## Edinburgh Research Explorer

### Demostene, Contro Leptine

**Citation for published version:**

Canevaro, M 2016, *Demostene, Contro Leptine: Introduzione, Traduzione e Commento Storico*. Texte und Kommentare, vol. 55, De Gruyter, Berlin. <https://doi.org/10.1515/9783110497267>

**Digital Object Identifier (DOI):**

[10.1515/9783110497267](https://doi.org/10.1515/9783110497267)

**Link:**

[Link to publication record in Edinburgh Research Explorer](#)

**Document Version:**

Peer reviewed version

**Publisher Rights Statement:**

Canevaro, M., "Evergetismo ed economia degli onori" in: Canevaro of Demostene, "Contro Leptine" *Introduzione, Traduzione e Commento Storico* Texte und Kommentare de Gruyter, 2016, pp. 77-97

**General rights**

Copyright for the publications made accessible via the Edinburgh Research Explorer is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

**Take down policy**

The University of Edinburgh has made every reasonable effort to ensure that Edinburgh Research Explorer content complies with UK legislation. If you believe that the public display of this file breaches copyright please contact [openaccess@ed.ac.uk](mailto:openaccess@ed.ac.uk) providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



conformare il legislatore.<sup>292</sup> L'incoerenza con una particolare legge esistente, con l'intento del legislatore come rivelato da una legge su un tema diverso, con l'*ethos* della città che riflette ed è riflesso dalle leggi, così come irregolarità procedurali che hanno inficiato le procedure nomotetiche alla base di questa coerenza di fondo delle leggi, sono tutti aspetti di un'unica idea di illegalità (che dunque comprende le tre categorie di argomenti di Wolff, e ulteriori argomenti che Wolff considerava irrilevanti). Quest'idea di illegalità può essere riassunta come coerenza con un sistema legale, politico ed etico razionale definito in prima istanza dalle leggi esistenti.<sup>293</sup> Questo significa essere ἐπιτήδειος – e in questo senso μὴ ἐπιτήδειον può essere applicato non solo alle leggi, ma anche agli Ateniesi, se non si adeguano nelle loro scelte a questo sistema (vd. comm. §83[3]).

Così, sin dall'inizio, Demostene evidenzia che la legge di Leptine contraddice i principi fondamentali alla base delle leggi e dell'*ethos* di Atene. A §§2-7 mostra che è antidemocratica perché toglie al *demos* parte delle prerogative che gli appartengono. A §§8-17 definisce la ragione fondamentale della sua "inadeguatezza": inganna i benefattori, rompe il vincolo della reciprocità e rende gli Ateniesi *apistoi* (vd. pp. 000-00). Queste caratteristiche dell'*ethos* ateniese sono definite in primo luogo col riferimento a una legge che vieta di mentire nell'*agora*, da cui Demostene estrapola che l'*ethos* degli Ateniesi (come definito dalle leggi) è alieno alla menzogna, e ha una *doxa* di affidabilità (*pistis*). Questa estrapolazione è confermata dal riferimento alle azioni degli antenati (§§11-13), ed è identificata come democratica (§§15-17). Il legislatore, nel passare una legge, deve conformarsi a questo *ethos*, mentre Leptine chiederebbe agli Ateniesi di rinunciare e di conformarsi al suo, alieno a quello della città (§14). L'intera sezione §§29-87, la più lunga e dettagliata, che occupa la sezione centrale del discorso (nella quale mancano riferimenti a leggi specifiche, e che dunque potrebbe sembrare irrilevante, o preoccupata con questioni extralegali), è un'elaborazione delle considerazioni svolte in questo passo: la lunga discussione dei benefattori evidenzia gli obblighi degli Ateniesi verso di loro, mostra come l'*ethos* identificato a §§8-17 ha funzionato in passato e ne sottolinea l'importanza (con echi terminologici continui di §§8-17). Il fondamento dell'intera sezione è un principio etico, politico e legale derivato in prima istanza dalla legge contra la menzogna nell'*agora* di §9. La legge di Leptine non è ἐπιτήδειος perché non è coerente con questo principio.

Questo principio è poi ancora ribadito nel prosieguo del discorso con riferimenti a leggi specifiche che sembrano affermarlo esplicitamente o da cui può essere estrapolato: a §§95-6 postulando una contraddizione diretta con la legge che prescrive "i privilegi che il popolo ha concesso restino in vigore"; a §§102-3, più alla lontana, estrapolando dalla legge di Solone sulla possibilità di fare testamento che l'obiettivo del legislatore era "rendere l'aiutarsi reciprocamente una gara aprendo a chiunque la possibilità di ricavarne un guadagno", ulteriore affermazione del principio della reciprocità alla base dell'economia degli onori (qui Demostene accusa Leptine di non aver letto, o di non aver capito, le leggi di Solone). A §§105-19, a ulteriore conferma della centralità del criterio della coerenza col sistema etico-politico come definito dalle leggi, Demostene ribatte a chi userà l'esempio dei Tebani o degli Spartani contro la pratica di accordare onori che gli antenati degli Ateniesi già accordavano onori, e che la decisione deve avvenire coerentemente alle leggi correnti degli Ateniesi, che governano le esenzioni, e non a quelle dei Tebani, degli Spartani, o del tempo andato. A §§120-38 elabora ulteriormente questo tema ribattendo ad alcuni argomenti della difesa, e la citazione di un'altra legge a §135, che punisce chi inganna il popolo, insieme riprende il tema del rifiuto della menzogna tipico dell'*ethos* ateniese ed estrapolato dalla legge di §9, e mostra l'ipocrisia del

---

<sup>292</sup> Mi concentro qui su alcuni passaggi chiave, ma vd. comm. *passim* per una discussione analitica.

<sup>293</sup> Vd. comm. §90[1] e Canevaro (c.d.s. b).

*demos* che inganna i benefattori ma punisce coloro da cui è a sua volta ingannato. A §§138-45 discute ulteriori leggi e istituzioni (quella sui discorsi funebri e le ricompense agli atleti vittoriosi) che confermano ulteriormente l'immagine dell'*ethos* di Atene su cui è basata l'argomentazione: legge dopo legge, in modo più o meno diretto, per estrapolazione o sulla base dell'intento del legislatore, conferma questa immagine coerente dello spirito delle leggi e della città, a cui la legge di Leptine non è conforme, non è cioè ἐπιτήδειος.

In altri passi Demostene rileva ulteriori contraddizioni tra la legge di Leptine e lo spirito delle leggi, estrapolato da particolari statuti: a §104 Leptine danneggia i benefattori morti, quando la legge sulla *kakegoria* non permette nemmeno di parlarne male; a §§155-6 rileva una contraddizione (spuria) tra le pene imposte dalla legge di Leptine e il divieto di imporre più di una pena per giudizio; a §§158-9 nota che la legge di Leptine impone pene più severe di quella di Draconte, il che è incoerente con i fini del sistema legale, che vede l'omicidio come il crimine peggiore. Persino la perorazione finale, con l'appello a prendere l'abolizione seriamente, si basa sulla legge che punisce chi adultera la moneta: la legge, in quanto non conforme allo spirito delle leggi, le adultera, e di conseguenza chi ne è responsabile andrebbe punito con pene più severe di chi corrompe la moneta.

Tutto questo non vuol negare la prominenza di argomenti che riguardano *to sympheron* nell'orazione – gran parte degli argomenti che ho riassunto affermano anche, in assoluto, che la legge danneggia gli interessi degli Ateniesi.<sup>294</sup> Poiché il processo riguarda l'abolizione di una legge, la cui approvazione è propria della funzione deliberativa, questi temi non possono che essere centrali. Sono di fatto più centrali nella *Contro Leptine* che nella *Contro Timocrate*. Nella *Contro Timocrate* troviamo una più lunga sezione concentrata sulle irregolarità procedurali di Timocrate e sulle contraddizioni minute tra la sua legge e una serie di statuti non abrogati.<sup>295</sup> Nella *Contro Leptine* questa dimensione è meno centrale, primo perché la legge era già stata saldamente promulgata e Leptine non era più perseguibile, e secondo perché l'abrogazione della legge era parte di una più vasta procedura deliberativa di *nomothesia* che sarebbe risultata nella promulgazione della legge sostitutiva. Poiché la legge sostitutiva era inserita nella *graphe* tra i *paragegrammenoi nomoi*, la discussione (squisitamente deliberativa) dei rispettivi meriti delle due leggi era centrale e rilevante. Per gli stessi motivi, la discussione delle irregolarità procedurali commesse da Leptine è secondaria ed è confinata a brevi commenti a margine di una rivendicazione della correttezza della procedura seguita dall'accusa nel promulgare la legge sostitutiva (§§88-102, vd. pp. 000-00), che sembra più appropriata a un discorso di difesa in una γραφή νόμον μὴ ἐπιτήδειον εἶναι che a uno di accusa.<sup>296</sup> E tuttavia, nonostante la prominenza di temi più propriamente deliberativi, questi temi sono costantemente colorati dall'attenzione alla questione della legalità, e declinati, con la citazione di leggi rilevanti, a dimostrazione dell'incoerenza della legge di Leptine (e la coerenza di quella sostitutiva) con lo spirito delle leggi della città, fondamentale a definire, in una corte di giustizia, se uno statuto fosse ἐπιτήδειος.<sup>297</sup>

## 10. Evergetismo ed economia degli onori

L'argomentazione di Demostene contro la prima linea argomentativa della difesa (la legge risolve il problema della mancanza di liturgisti) rappresenta ingannevolmente il raggio di

<sup>294</sup> Vd. Kremmydas (2012: 57-8).

<sup>295</sup> Vd. Canevaro (2013a: 77-180) per un'analisi dettagliata di questa sezione.

<sup>296</sup> Pace Lanni (2010: 249-52), Kremmydas (2012: 50-2) questa sezione non ha come tema principale le infrazioni di Leptine, a cui Demostene accenna senza convinzione a corollario della difesa della procedura seguita dall'accusa.

<sup>297</sup> Cfr. Dem. 23.100-1, che afferma che, in una *graphe paranomon*, dimostrare che una legge è *sympheron* non è sufficiente.

applicazione della legge di Leptine come ridotto (vd. pp. 000-00). Demostene affronta questi temi di fretta: in un discorso di 167 paragrafi questa discussione occupa soltanto undici (§§18-28). È possibile che Formione avesse speso più tempo sul tema, e la brevità della trattazione sarà derivata, certo, parzialmente dalla debolezza degli argomenti di Demostene al riguardo, ma, al contempo, la sofisticazione e l'estensione degli argomenti sull'altro aspetto delle conseguenze della legge di Leptine (la cancellazione delle esenzioni onorifiche: §§1-18, 29-87, 102-44, 154-67), suggerisce che queste fossero alla base dell'opposizione di Demostene. La discussione delle conseguenze della legge per il sistema evergetico è il tema centrale del discorso, e offre la più estesa e sofisticata trattazione delle motivazioni e dei principi alla base dell'economia degli onori, ad Atene e nelle *poleis* greche in generale. Questa trattazione merita una discussione dettagliata.<sup>298</sup>

Già nel primo paragrafo Demostene si scaglia contro gli effetti della legge di Leptine sui beneficiari delle esenzioni onorifiche (ricordando il danno immeritato che ne verrà al figlio di Cabria, vd. comm. §1[6]) e contro l'argomento di Leptine che molti degli onorandi non ne sono degni. A §2 riassume rapidamente l'argomento (già toccato dai suoi *synegoroi*) che non è giusto togliere i premi a tutti a causa dei comportamenti di pochi. Questo punto è dato per acquisito, ed è subito evidente che le ragioni della sua opposizione sono più profonde, e più radicali. Demostene ritiene che privare il *demos* della possibilità di accordare a suo piacimento l'*ateleia* onoraria ai benefattori rappresenti una limitazione fondamentale del suo potere decisionale (comm. §2[8]), che comprometterà tanto la gamma quanto l'efficacia degli strumenti attraverso i quali il *demos* promuove i propri interessi. La preoccupazione di Demostene qui è parallela alle preoccupazioni di altri discorsi coevi (Dem. 22; 23; 14; 1): decisioni miopi volte esclusivamente a risolvere problemi di breve periodo non solo sacrificano i valori base della democrazia (tra cui il principio della sovranità del *demos* e quello della reciprocità), ma creano ostacoli alla sua capacità di manovra (politica e diplomatica).<sup>299</sup> Questi ostacoli potranno porre Atene nell'impossibilità di fronteggiare crisi interne e internazionali, mettendone in pericolo la sopravvivenza.

L'area d'azione del *demos* compromessa dalla legge è l'abilità di garantirsi i servizi di cittadini e stranieri attraverso un'economia di servizi volontari alla collettività, e di onori accordati dalla collettività, fondata sulla reciprocità. Il succo dell'argomentazione è espresso già a §5: Demostene ammette (per assurdo) che sia vero che talvolta gli Ateniesi vengano ingannati e accordino onori a individui immeritevoli, ma domanda se sia meglio mantenere la facoltà di accordare l'*ateleia*, anche a costo di accordarla occasionalmente a chi non la merita, o rinunciare al potere di accordare qualsiasi onore, anche a chi ne è degno. La risposta riassume in una potente formulazione l'importanza degli onori, e della facoltà del *demos* di accordarli (§§5-6):

Perché se tributerete più onori di quanti dovrete, inciterete molti a servirvi, mentre se non accorderete nulla a nessuno, neppure a chi ne è degno, soffocherete in tutti ogni ambizione.

La possibilità per il *demos* di attirare i servizi dei benefattori è legata alla sua facoltà di accordare onori (*timai*) in cambio dei servizi, e alla sua reputazione di generosità nel ricambiarli. Il criterio alla base della relazione è quello della reciprocità: i favori, nel privato come nel pubblico, creano obblighi nel ricevente, e la scelta di ciascuno di ricambiare i favori

---

<sup>298</sup> La considerazione della trattazione demostenica corregge perciò parzialmente l'idea che nonostante le diffuse pratiche evergetiche, i Greci non "concettualizzarono" mai l'evergetismo, cfr. Veyne (1978: 141-3); cfr. Zuiderhoek (2009: 6), Colpaert 2014: 182).

<sup>299</sup> Cfr. sopra pp. 000-00 per questo filo conduttore nei primi discorsi di Demostene.

ricevuti, così come di offrire favori in vista di un ritorno reciproco, quando generalizzate, funzionano da collante sociale.<sup>300</sup> A spingere i benefattori a offrire i loro servizi ad Atene è la φιλοτιμία, qui tradotto con “ambizione” (nel passo troviamo φιλοτιμείσθαι). Questo concetto è alla base dell’economia degli onori come concettualizzata dagli Ateniesi,<sup>301</sup> e su di esso si fonda gran parte dell’argomentazione. La parola φιλοτιμία (o derivati) è citata da Demostene a §§5, 10, 41, 69, 82, 103, 155, in ogni sezione del discorso.

Sulla φιλοτιμία MacMullen scrisse “no word, understood to its depths, goes farther to explain the Greco-Roman achievement”.<sup>302</sup> La sua traduzione letterale, “amore dell’onore”, mostra che il concetto è connesso al contesto dell’agonismo greco, della competizione e dell’emulazione.<sup>303</sup> Identifica tanto la condizione psicologica di chi ricerca attivamente la τιμή, quanto le azioni concrete che portano gli altri ad accordare questa τιμή.<sup>304</sup> Questi riconoscimenti sono funzionali alla τιμή stessa, perché la τιμή di un individuo è tanto il suo valore intrinseco quanto il riconoscimento di questo valore da parte della comunità.<sup>305</sup> Il concetto di φιλοτιμία fu declinato ad Atene (e nel mondo delle *poleis* in generale) in un’ideologia civica del premio (nella *Contro Leptine* δωρεά) come incentivo alla virtù, come testimoniano passi quali quello in questione (cfr. anche §7). Il Pericle di Thuc. 2.46 afferma p. es. che “laddove sono offerti premi più grandi per la virtù, i cittadini sono migliori che altrove”, e Isocrate (9.5) rappresenta l’elogio dell’onorando come essenziale per incoraggiare i giovani a mostrare più φιλοτιμία verso l’ἄρετή, nella consapevolezza che in questo modo saranno elogiati.<sup>306</sup> Il premio può essere tanto la semplice ammirazione, la lode, quanto ricompense materiali che possano ergersi a simbolo della raggiunta τιμή.<sup>307</sup> La φιλοτιμία, nel contesto dell’ideologia civica delle *poleis*, venne a significare “patriottismo”, espresso nello svolgimento di servizi per la città, e persino a indicare direttamente questi servizi.<sup>308</sup>

---

<sup>300</sup> Vd. comm. §6[3] per la reciprocità, con bibliografia. Sull’importanza nell’evergetismo vd. Domingo Gygax (2003: 182-3; 2006a: 271-2; 2009: 172).

<sup>301</sup> Per il concetto di “economia degli onori” applicata ad Atene vd. Keim (2011), (c.d.s.); in Omero Scodel (2008: 1-32). Cfr. Miller (1990: 29-34) e Baker (2013: 35-76) per lo stesso concetto nelle saghe nordiche e in Beowulf. Cfr. l’ “economy of esteem” di Brennan e Pettit (2004).

<sup>302</sup> MacMullen (1974: 125).

<sup>303</sup> Cfr. Whitehead (1983).

<sup>304</sup> ὕβρις similmente definisce tanto uno stato psicologico quanto i suoi effetti: una valutazione sproporzionata del proprio diritto al riconoscimento e alla deferenza degli altri, unita al disprezzo attivo per i diritti e per l’onore altrui. Cfr. Fisher (1992), MacDowell (1976a) e soprattutto Cairns (1996).

<sup>305</sup> Nel concetto di τιμή coesiste tanto il senso del valore di un individuo, quanto quello di azioni, parole e simboli esteriori che testimoniano il riconoscimento da parte di altri di questo valore. La coesistenza di questi aspetti non mostra, *pace* p. es. Dover (1974: 380-5), che non esisteva per l’uomo greco la concezione di una virtù svincolata dalla reputazione che ne deriva. Esprime piuttosto una dinamica universale dell’interazione sociale: questi due aspetti sono strettamente interconnessi in ogni cultura (cfr. l’analisi dell’interazione sociale di Goffman 1967, con i concetti di “demeanor” e “deference”). Cfr. comm. §2[8], con bibliografia.

<sup>306</sup> Cfr. Liddel (2007: 166-70 e *passim*) sulla φιλοτιμία come fattore chiave nelle relazioni tra obblighi civici, libertà individuale e volontarismo. Cfr. Seaford (1994: 194-206), Wilson (2000: 191-2), Cook (2009: 49-50).

<sup>307</sup> “Publicity services” della stima raggiunta, secondo il modello di Brennan e Pettit (2005).

<sup>308</sup> Sull’uso di φιλοτιμία nel senso di “servizio reso alla collettività” cfr. Lambert (2011: 194), Ferrucci (2013). Sul significato di “patriottismo” vd. Whitehead (1983; 1993). Whitehead ritiene che questo significato si sia sviluppato tra il V e il IV secolo, quando il termine fu

In cambio di questi servizi si sarebbero potute ottenere appunto τιμαί accordate dal *demos*. Un passo della *Rhetorica* di Aristotele offre una definizione di questo genere di τιμή e un catalogo di tipiche τιμαί che la *polis* accordava in cambio di suoi servizi (Arist. *Rhet.* 1361a 25-39), coerenti con la trattazione di Demostene. La definizione chiarisce in che senso il termine τιμή sia utilizzato da Aristotele: σημεῖον εὐεργετικῆς εὐδοξίας. Qui, cioè, τιμή non indica il valore di un individuo, o il rispetto (in astratto) di cui è fatta oggetto dalla comunità. È piuttosto un riconoscimento materiale, segno tangibile di buona reputazione (σημεῖον [...] εὐδοξίας), più precisamente della reputazione di pubblico benefattore (εὐεργετικῆς). εὐεργετικῆς esplicita il contesto della trattazione: gli onori in questione sono quelli pubblici, offerti dalla collettività come riconoscimento dei benefici portati alla *polis*, e come incoraggiamento affinché un individuo che ne ha la possibilità scelga di diventare benefattore della città (ὁ δυνάμενος εὐεργετεῖν). Come per Demostene a §§5-6, come per Tucidide (2.46) e Isocrate (9.5), per Aristotele questi onori non servono soltanto a ricompensare i benefattori, ma hanno lo scopo ulteriore di incoraggiare sempre più individui a farsi benefattori della città. Aristotele fa seguire a questa definizione una lista sommaria di onori possibili, che in parte sono gli stessi con cui Senofonte consigliava di attirare i mercanti stranieri (vd. pp. 000-00). Il filosofo cita sacrifici, memoriali in versi o in prosa (in questa categoria rientrano anche le iscrizioni onorifiche, sulle quali vd. pp. 000-00), doni di terra, la *proedria*, sepolture e cerimonie funebri onorifiche, pasti gratuiti a carico della città (ad Atene nel Pritaneo), e statue. La *Contro Leptine* cita esplicitamente le statue (§§70, 120) e la *sitesis* al Pritaneo (il diritto a pranzare e cenare, §120) e i doni di terra (§115). Nella lista di Aristotele manca l'*ateleia*, ma l'esonazione era uno degli onori che venivano regolarmente conferiti ad Atene (p. es. *IG I*<sup>3</sup> 182; 286+625; 653), e Aristotele riconosce al termine del passo che l'attrattiva dei doni ha sia una dimensione puramente onorifica sia una materiale, economica. Allo stesso modo Demostene riconosce in vari passi che l'*ateleia* ha per l'onorando un valore sia economico sia puramente onorifico. Questa è p. es. la differenza discussa a §41 tra Leucone, che non ha bisogno materialmente dell'esonazione, ma vedrà la sua cancellazione come un affronto, e Epicerde, che invece ne fa effettivamente uso (comm. §41[1-2]).

I presupposti alla base della critica di Demostene alla legge di Leptine non sono dunque una sua invenzione, creata strumentalmente per ottenere l'abolizione della legge. Sono invece elementi costitutivi dell'ideologia e della pratica dell'evergetismo tipica del funzionamento della *polis* ateniese (e delle altre *poleis*). Come indicato da Aristotele, gli onori sono il riconoscimento materiale del comportamento evergetico del benefattore, e al contempo la condizione di questo comportamento, e dunque il fondamento dell'evergetismo.<sup>309</sup> Proprio il mantenimento e l'incoraggiamento dell'evergetismo sono centrali nella *Contro Leptine*, e costituiscono la principale ragione per cui Demostene afferma di opporsi alla legge: qualunque vantaggio essa potrà portare in termini di liturgisti è inferiore al danno che porterà

---

incorporato progressivamente nell'ideologia civica. Nel V secolo φιλοτιμία avrebbe significato invece "egoismo", la volontà di perseguire vantaggi personali a scapito della comunità, p. es. Thuc. 2.65 (connesso ai concetti di guadagno e avidità), Ar. *Thesm.* 383. Il significato negativo, separato dalla controparte civica, sarebbe sopravvissuto nel IV secolo (p. es. Arist. *Eth. Nic.* 1125b1-25 con Balot 2001: 28, 55, 138, 154, *passim*; Dem. 18.257, che distingue tra φιλοτιμία ἰδία e δημοσία). Ferrucci (2013) rileva tuttavia che più che riflettere un chiaro sviluppo cronologico, i diversi usi rispondono ai vari contesti discorsivi, e il termine poteva essere declinato diversamente a seconda del contesto, dell'eccesso di φιλοτιμία, e del tipo di τιμή ricercata.

<sup>309</sup> Vd. Brélaz (2009) e Coplaert (2014) per rassegna storiografiche sul tema dell'evergetismo nella sua evoluzione come tema di studio. Il termine è coniato da Boulanger (1923: 25). Per definizioni recenti dell'evergetismo vd. Domingo Gygax (1994: 119; 2003: 182-3).

all'economia pubblica degli onori della città, con conseguente perdita di benefattori e servizi. Gli εὐεργήται sono citati già a §11, e l'intera sezione §§29-87 è interamente dedicata a mostrare, attraverso un lungo elenco di benefattori illustri, quale danno in termini di servizi evergetici verrà alla città se gli Ateniesi intaccheranno la loro capacità di premiare la φιλοτιμία.

Si è spesso affermato che l'evergetismo sia un fenomeno fondamentalmente ellenistico, e che tra il quarto e il terzo secolo ci sia stato uno slittamento delle finanze pubbliche dalla dipendenza da contribuzioni obbligatorie come le liturgie e l'*eisphora* (incompatibili con l'evergetismo) a quella da contribuzioni volontarie da parte di ricchi *euergetai*.<sup>310</sup> Se questa ricostruzione fosse giustificata, avremmo nell'argomentazione di Demostene prova della sua prescienza: egli avrebbe osservato e in parte anticipato un importante sviluppo storico. Ma in realtà l'oratore non delinea qui l'agenda di una nuova ideologia pubblica. Al contrario, nel connettere il benessere finanziario, militare, politico (e morale) della città al funzionamento dell'economia degli onori – alla presenza di premi per la φιλοτιμία degli evergeti – si appella a convinzioni radicate nella morale e nell'ideologia pubblica della città. La continuità del discorso pubblico dell'evergetismo (a prescindere da slittamenti nelle pratiche) è facilmente tracciabile dalle generose donazioni degli aristocratici di quinto secolo (cfr. Plut. *Cim.* 10), negli onori accordati a famosi politici e generali, passando attraverso l'*eisphora* e le liturgie,<sup>311</sup> fino all'evergetismo ellenistico.<sup>312</sup> L'ideologia espressa da Demostene, da Aristotele, da Tuciddide, è già presente nell'epigramma inscritto sull'erma dedicata dagli Ateniesi dopo la vittoria di Eione sullo Strimone contro i Persiani, nel 476/5: “Questo gli Ateniesi donarono ai loro comandanti come pagamento / per il loro spirito di servizio e grande valore (ἀντ' εὐεργεσίας καὶ μεγάλης ἀρετῆς) / e in futuro ancora più chi vedrà questo [premio] sceglierà / di soffrire per il bene comune (ἀμφὶ ξυνοίσι πράγμασι)”.<sup>313</sup> Demostene si appella dunque a una morale e a un'ideologia persistente e condivisa.<sup>314</sup> Il termine εὐεργέτης è standard nei decreti onorifici per stranieri, che vengono in genere nominati πρόξενος καὶ εὐεργέτης, fin dal quinto secolo.<sup>315</sup> Non è tuttavia applicato nelle fonti epigrafiche a un Ateniese prima del terzo secolo.<sup>316</sup> Come titolo onorifico formale è dunque probabile che fosse nel V e VI secolo applicato esclusivamente a stranieri (dunque limitatamente a erogazioni straordinarie, non a prestazioni obbligatorie come le liturgie). La *Contro Leptine* usa il termine a §11 in contrapposizione agli Spartani, in riferimento a stranieri che non sono nemici ma benefattori, e a §§30, 33, nella discussione dei benefici di Leucone. A §23 il termine è tuttavia utilizzato come sinonimo di coloro che εὖ ποιεῖν ἡμῶς in una discussione delle liturgie, che dunque concerne soprattutto i cittadini. Altri discorsi confermano che il suo raggio di applicazione era già nel IV secolo più vasto di quanto le iscrizioni suggeriscano: Aeschin. 1.132, 140 lo applica

<sup>310</sup> P. es. Lauffer (1974: 147–59); Veyne (1990: 10–11, 70–101). Non c'è ragione, nel caso di Atene, di credere con Veyne che il sistema degli onori distinguesse un'élite come classe a parte (p. es. Veyne 1976: 264–71). *Contra* p. es. Gauthier (1985: 7–10), Domingo Gygax (2006: 269–71), Luraghi (2010: 249–52), Lambert (2011: 202–3). Basta osservare la frequenza di onori per magistrati eletti a sorte, per comprendere che il sistema evergetico nell'Atene di IV secolo non era limitato all'élite della città.

<sup>311</sup> Pace Davies (1981: 96).

<sup>312</sup> Domingo Gygax (2003; 2006a; ). Cfr. Liddel (2007: 94–98).

<sup>313</sup> Sulla presenza di questa ideologia prima della sua comparsa nelle ‘hortatory clauses’ delle iscrizioni cfr. Domingo Gygax (2006a), Lambert (2011: 194–6). Per gli epigrammi delle erme vd. comm. §112[2]. Per la corona ad Alcibiade di Plut. *Alc.* 33.2 vd. Domingo Gygax (2006b).

<sup>314</sup> Seppur dibattuta nei suoi eccessi; cfr. Liddel (2016) e comm. §§23[2], 105[3].

<sup>315</sup> Cfr. Henry (1983: 116–62) per una collezione di tutti gli esempi, e Mack (2016: 38–42).

<sup>316</sup> Gauthier (1985: 10, 13–14, 16, 27); Engen (2010: 49).

ad Armodio e Aristogitone, Aeschin. 3.257-8 a Solone e Aristide, Dem. 19.280 a Epicrate.<sup>317</sup> La distinzione stessa tra contribuzioni volontarie e obbligatorie (solo le prime apparentemente tipiche di un evergeta), *pace* §8 (comm. §8[4]), era sfumata al punto che a §151 Demostene ammette che Dinia, in virtù delle sue liturgie, potrebbe legittimamente aspirare all'onore dell'*ateleia*, e dunque implicitamente riconosce i suoi servizi liturgici come quelli di un εὐεργέτης.<sup>318</sup>

La nozione che la sopravvivenza dell'evergetismo dipendesse dalla facoltà del *demos* di premiare la φιλοτιμία dei benefattori era riconosciuta nelle riflessioni tanto degli oratori quanto di Aristotele come fondamentale alla sopravvivenza della città. L'ideologia sottostante queste pratiche era inoltre affermata esplicitamente nei decreti onorifici approvati dal Consiglio e dall'Assemblea, ed era dunque centrale in ogni discussione assembleare, visto l'alto numero di decreti onorifici promulgati. La fonte principale per questi onori sono le iscrizioni, trovate sull'Acropoli e altrove, che riportano un numero impressionante di decreti onorifici. Su 488 decreti ateniesi contati da Hansen per il periodo 403-322 a.C. (dei quali 100 sono molto frammentari, per cui è impossibile conoscerne il contenuto), 288 sono decreti onorari (o di naturalizzazione).<sup>319</sup> Hansen conta ulteriori 68 decreti a cui altre iscrizioni fanno riferimento, di cui 19 sono onorari.<sup>320</sup> A questi vanno aggiunti 74 decreti onorari citati nelle fonti letterarie.<sup>321</sup>

I servizi premiati da questi decreti erano di varia natura.<sup>322</sup> Quando si tratta di cittadini, le fonti letterarie mostrano una maggioranza di onori accordati per servizi di natura militare (cfr. p. es. §§67-87). Le fonti epigrafiche, tuttavia, presentano un'immagine differente: non abbiamo alcuna iscrizione sicura che onori un ateniese per servizi di natura militare prima del 323 a.C.<sup>323</sup> Alcuni riguardano donazioni di natura finanziaria (p. es. *IG II*<sup>3</sup> 338; 360; 348), altri il servizio come ambasciatori (pratica evidenziata anche da Dem. 19.31),<sup>324</sup> servizi di natura politica (p. es. *IG II*<sup>3</sup> 306), prestazioni soddisfacenti come magistrati, tanto di individui (p. es. *IG II*<sup>3</sup> 301; 323; 325; 327; 402; 469) quanto di intere commissioni (*IG II*<sup>3</sup> 305; 311; 355; 416; 458; 476; 481). Molti decreti erano invece per non Ateniesi (cfr. §§27-87), sovrani stranieri e oscuri cittadini di piccole *poleis*, e persino talvolta intere città. Gli onorandi erano generalmente individui che avevano compiuto servizi per Atene, o i cui servizi Atene aveva interesse a

---

<sup>317</sup> Vd. Kremmydas (2012: 207) sul suo uso in riferimento ad Ateniesi.

<sup>318</sup> Mack (2015: 37-42), p. es., legge dunque troppo nel fatto che il termine non sia applicato nelle iscrizioni agli Ateniesi.

<sup>319</sup> Hansen (1987: 110). Lambert (2005: 130 n. 31) ha contato più recentemente circa 800 decreti su pietra conservati per il IV secolo, un numero significativamente superiore a quelli contati da Hansen. In un contributo ancora inedito (cfr. Liddel [in corso di stampa]) Liddel conta tuttavia un totale di circa 290 decreti onorari per cittadini e stranieri, quasi identico a quello di Hansen. Lambert studia i decreti onorari conservati per gli anni tra il 352/1 e il 322/1 in Lambert (2012: 3-47, 208-14, 401-6).

<sup>320</sup> Hansen (1987: 111).

<sup>321</sup> Cfr. Liddel (2016), che sta compilando un catalogo di tutti i decreti ateniesi di IV secolo citati nelle fonti letterarie.

<sup>322</sup> Cfr. Liddel (in corso di stampa) per una discussione complessiva di questi servizi.

<sup>323</sup> *IG II*<sup>3</sup> 336 è stato talvolta interpretato come un decreto onorifico per il generale Diotimo, ma la nuova edizione di Lambert mette in dubbio questa ricostruzione (cfr. Liddel 2016: 000-00 n. 21). Per la relativa rarità di onori per servizi militari vd. Low (2011: 81).

<sup>324</sup> Gauthier (1985: 77-104) e Kralli (1999) ritengono che gli onori fossero conferiti a prescindere a chi prestasse servizio come ambasciatore, mentre Liddel (2016) sostiene con buone ragioni che erano probabilmente assegnati per il successo della missione diplomatica, e che è probabile che gli ambasciatori eccellessero nel presentare le loro missioni come successi.



incoraggiare.<sup>325</sup> Liddel divide gli onorandi stranieri in sei categorie, quasi tutte testimoniate nella *Contro Leptine*: partigiani della democrazia dopo le rivoluzioni oligarchiche (§48), autori di contributi finanziari (come Leucone e Epicerde, §§27-46), stranieri che hanno offerto aiuti di natura militare ad Atene, e stranieri in esilio a causa del loro supporto per Atene (§§51-55), chi garantisce l'approvvigionamento granario della città (come Leucone, §§27-50) e, più tardi, i Macedoni.<sup>326</sup>

Mentre gli Ateniesi erano premiati generalmente con corone, talvolta con sacrifici e dediche alla divinità, o con l'*ateleia*, ed eccezionalmente con le *megistai timai*, che comportavano una statua e la *sitesis* a vita nel Pritaneo,<sup>327</sup> una gamma più vasta di onori era accordata agli stranieri, che comprendeva la cittadinanza,<sup>328</sup> la *prossenia* (in genere accoppiata con il titolo di εὐεργέτης), l'*ateleia* (di vario tipo), l'*asylia* (una sorta di inviolabilità, consistente nella protezione da parte di Atene della persona e delle proprietà dell'onorando), l'*enktesis* (il diritto per un meteco di possedere terra in Attica, comm. §20[1]) e il privilegio di servire in guerra e pagare l'*eisphora* con i cittadini.<sup>329</sup>

La pubblicazione di un decreto onorifico rappresentava un privilegio per l'onorando, un monumento al successo di un oratore nel proporlo, la risposta pubblica, improntata a reciprocità, della *polis* verso chi aveva mostrato grande spirito civico, e la prova dei servizi resi dall'onorando.<sup>330</sup> Il fine di queste iscrizioni era inoltre esortare altri a servire la città con la stessa φιλοτιμία dell'onorando, nella consapevolezza che gli Ateniesi onorano chi si comporta con φιλοτιμία. I decreti venivano iscritti con il fine dichiarato di ispirare altri a emulare il comportamento dell'onorando.<sup>331</sup> Questo intento è esplicitato, dalla metà del IV secolo,<sup>332</sup> nelle "hortatory clauses".<sup>333</sup> Un esempio è RO 95, un decreto del 330/29 che onora il mercante di grano Eraclide di Salamina. Lì la "hortatory clause" recita che gli onori vengono accordati e il

---

<sup>325</sup> Sugli onori cosiddetti "prolettici" vd. Domingo Gygax (2009).

<sup>326</sup> Liddel (2016); cfr. Lambert (2011: 178-82; 2012: 92-183, 383-4), Engen (2010: 103-19). Cfr. West (1995: 238), che isola attività a favore dell'*eleutheria* ateniese, in aiuto alla flotta o agli alleati, e in supporto al commercio cerealicolo.

<sup>327</sup> Vd. Gauthier (1985: 24-8, 92-105) e Kralli (1999). Sugli onori nelle iscrizioni vd. Lambert (2012: 3-47).

<sup>328</sup> Osborne (1981-1983); Oliver (2007c) per le concessioni della cittadinanza nel periodo ellenistico.

<sup>329</sup> Vd. in generale Engen (2010: 141-81 e 181-221).

<sup>330</sup> Liddel (2007: 163-4).

<sup>331</sup> Liddel (2007: 163-4; 2016); Lambert (2011: 193-5, 198; 2012: 96).

<sup>332</sup> Il *demos* pare aver iniziato a iscrivere con regolarità su steli di pietra i decreti onorifici per i cittadini negli anni '40 del IV secolo. Il primo è un decreto del 347/6 (*IG* II<sup>3</sup> 301) per un magistrato non identificato. Prima degli anni 340 i decreti onorifici sono solo per gli stranieri, e, come mostrato dalla *Contro Leptine*, per comandanti militari (e ambasciatori, cfr. Lambert 2004: 86 n. 5). Il *demos* passava già prima decreti per i *prytaneis*, ma senza iscriverli (Lambert 2004). Nel V secolo le uniche iscrizioni pertinenti sono gli onori ai figli di Pericle (passati tra il 440 e 432 come emendamento a un altro decreto; *IG* I<sup>3</sup> 49 ll. 16-19) e gli onori ai vincitori di File (*SEG* 38.45). Cfr. Lambert (2011: 197); Liddel (2007: 161). L'aumento nel numero di decreti onorifici per Ateniesi iscritti su pietra negli anni 340 è forse legato alle nuove politiche successive alla Guerra Sociale, di cui la *Contro Leptine* è un'espressione. Per possibili ragioni per cui l'ideologia evergetica cominciò a essere formulata esplicitamente nelle "hortatory clauses" solo a partire dagli anni 340 vd. Lambert (2011: 196).

<sup>333</sup> Cfr. Larfeld (1902-7: II 763-7 (sui decreti pubblici), 835-6 (su quelli non pubblici). Rhodes con Lewis (1997: 5) considera le "hortatory clauses" come la seconda sezione delle motivazioni del decreto. Per un catalogo di "hortatory clauses" vd. Henry (1996).

decreto iscritto “affinché anche altri possano comportarsi con φιλοτιμία, nella consapevolezza che il Consiglio onora e corona chi si comporta con φιλοτιμία”.<sup>334</sup> Liddel discute queste ‘hortatory clauses’, e osserva che secondo il loro dettato l’obiettivo esplicito dei decreti onorifici è 1) incoraggiare la competizione e l’emulazione nel servire la *polis*; 2) mostrare una precisa immagine del *demos*; 3) segnalare che la città ha altruisticamente ricambiato (nel rispetto della reciprocità) i servizi ricevuti.<sup>335</sup> I decreti onorifici sono dunque segno visibile di un’economia degli onori fondata sulla distribuzione di premi in cambio di servizi alla città. Questo sistema creava una serie di obblighi politici e morali verso la città, fondata sugli esempi di servizi offerti e onori accordati in passato, che dovevano suscitare l’emulazione e la competizione di Ateniesi e stranieri.<sup>336</sup>

Il dettato di questi decreti mostra dunque che gli effetti che Demostene attribuisce alla pratica di accordare onori nell’incitare la φιλοτιμία dei benefattori erano esplicitamente riconosciuti dalla città. La funzione della pubblicazione delle iscrizioni onorifiche era esortare quanti più benefattori possibile ad agire come l’onorando, con eguale φιλοτιμία, nella consapevolezza della generosità della città.<sup>337</sup> Senofonte (3.11) riflette questa ideologia quando sostiene che gli onori incoraggeranno gli stranieri a fare donazioni alla città (vd. pp. 000-00).<sup>338</sup> Demostene esprime lo stesso convincimento a §5, affermando che eccessive ricompense avranno comunque l’effetto positivo di incitare più individui a esercitare φιλοτιμία. A §108 afferma che “la competizione tra i cittadini valorosi, che si sviluppa per il desiderio delle ricompense accordate dal popolo, custodisce la libertà nelle democrazie” (comm. §108[3]).

La discussione di Demostene non è tuttavia semplicemente una presentazione asettica della funzione degli onori. L’oratore, con una complessa e potente argomentazione, mostra che l’economia degli onori ha fondamento nei principali convincimenti morali degli Ateniesi. La sua discussione di §§8-17 fornisce una mappa della moralità (pubblica e non solo) degli Ateniesi,<sup>339</sup> basata su una discussione delle leggi della città e del comportamento degli atenati, e da essa deriva i principali valori dell’*ethos* ateniese e le loro relazioni e dipendenze reciproche.<sup>340</sup> A questa mappa morale Demostene fa riferimento nel resto del discorso, appellandovisi soprattutto nella sua discussione della lunga serie di benefattori meritevoli (§§29-87). Demostene chiarisce già a §§8-9 che la sua critica alla legge ha una dimensione morale che investe l’*ethos* della città, come riflesso nelle sue azioni e nelle sue leggi. Se a §§2 e 24 l’oratore evidenzia l’*adikia* della legge, a §8 la legge è definita né καλόν né ὑμῖν πρόπον. καλόν definisce un’azione come nobile e virtuosa, e il suo contrario è τὸ αἰσχρόν, ciò che è “vergognoso”, termine connesso alla dimensione dell’onore, che è applicato a §9 alla legge, e nel prosieguo del discorso al comportamento degli Ateniesi se non la aboliranno (comm. §§8[5], 9[1]). Ma la legge non è soltanto genericamente non καλόν, e dunque αἰσχρόν: non è inoltre appropriata agli Ateniesi (ὑμῖν πρόπον). L’argomentazione di Demostene non si fonda su valori astratti, ma sul carattere degli Ateniesi, come definito dalle leggi e dal comportamento degli atenati. L’*ethos* degli ateniesi è καλός e non αἰσχρός, e dunque la legge è non solo genericamente vergognosa, ma in contrasto ai caratteri fondamentali dell’identità ateniese. Questo *ethos* è definito in primo luogo attraverso il riferimento a una legge della città (vd. pp. 000-00), che punisce chi mente e inganna nell’*agora* (comm. §9[2]). Togliere ai benefattori le loro ricompense equivale a mentire, perché le azioni degli evergeti, in quanto dovute alla loro

<sup>334</sup> Lambert (2011: 194).

<sup>335</sup> Liddel (2007: 165).

<sup>336</sup> Liddel (2007: 160).

<sup>337</sup> Lambert (2011: 194).

<sup>338</sup> Cfr. sopra pp. 000-00.

<sup>339</sup> Sulla relazione tra moralità pubblica e moralità privata vd. comm. §9[1].

<sup>340</sup> ἦθος è utilizzato in questo senso a §13, vd. comm. §13[1].

φιλοτιμία, sono legate agli onori accordati in cambio. Abolire questi onori, e dunque frustrare le aspettative alimentate nel benefattore, equivale a mentire in una transazione commerciale, esattamente il comportamento sanzionato dalla legge in questione. È inaccettabile che gli Ateniesi in ambito pubblico scelgano di comportarsi in un modo che loro stessi sanzionano in ambito privato. L'*ethos* ateniese è dunque definito come affidabile e rispettoso delle relazioni di reciprocità. Questo è confermato a §§11-12 dal racconto di un episodio del passato della città: gli Ateniesi, restaurata la democrazia, scelsero di restituire agli Spartani un prestito contratto dai Trenta, per non mancare alla parola data. Con la legge di Leptine gli Ateniesi rifiutano di essere onesti con i benefattori, mentre in passato sceglievano di esserlo persino con i nemici (comm. §11[3]).

Questo riferimento all'*ethos* degli Ateniesi, generosi con i benefattori e affidabili nel mantenere relazioni reciproche stabili, non è un'innovazione di Demostene, che si limita a esplicitare in una formulazione retoricamente brillante un concetto fondamentale all'economia degli onori, e riconosciuto esplicitamente nelle "hortatory clauses", che non si limitano generalmente a notare che gli Ateniesi, con gli onori decretati, ricambiano il servizio ficevuto, ma affermano che il decreto iscritto è prova che gli Ateniesi invariabilmente ricambiano i servizi ricevuti, implicando che la loro affidabilità è elemento fondamentale del loro carattere. In RO 95, nell'affermazione che Eraclide è onorato e il decreto iscritto "affinché anche altri possano comportarsi con φιλοτιμία, nella consapevolezza che il Consiglio onora e corona chi si comporta con φιλοτιμία", lo scambio tra servizio e onore è sublimato in una manifestazione del carattere delle parti: da un lato l'*eunoia* del benefattore come sua caratteristica tipica e costante nei confronti della città,<sup>341</sup> dall'altro la costante disposizione della città a ricambiare i servizi con onori. Osservando la stessa tendenza a generalizzazioni moralizzanti nel linguaggio evergetico dei decreti delle città dell'Asia Minore per Antioco III, Ma osserva che trasformando "individual transactions into shows of character", la sintassi dello scambio reciproco nell'economia degli onori non può essere letta "too strictly" nel senso che "the cities awarded τιμαί for particular benefactions". Che gli onori facessero seguito ai benefici dell'evergeta "does not mean that the transaction only concerns a particular concrete benefaction, to the exclusion of the honourer's and the honorand's personality: the open, dynamic structure converted the euergetical transaction into ongoing dialogue, the generalizing vocabularies transform individual acts into paradigmatic manifestations of character".<sup>342</sup>

Poiché i comportamenti fondamentali alla relazione reciproca tra evergeta e *polis* erano sublimati in caratteristiche intrinseche del carattere delle due parti, lo scambio reciproco tra servizi e onori non era mai inteso come isolato. Gli onori erano invariabilmente rappresentati come un passaggio in una catena ininterrotta di benefici e favori reciproci tra città e onorando. Rappresentavano cioè una reciprocità aperta: la transazione non era conclusa con il beneficio ricambiato dagli onori, ma gli onori a loro volta vincolavano l'onorando a portare alla città ulteriori benefici, in una catena di reciprocità potenzialmente infinita.<sup>343</sup> Un esempio di questa dinamica è IG II<sup>3</sup> 304 per la città di Pellana, in cui leggiamo 'affinché la città dei Pellanii continui sempre a essere amichevole e ben disposta nei confronti degli Ateniesi, come in passato'. Il caso degli onori a Spartoco e Perisade (RO 64), i figli di Leucone, sovrano del

<sup>341</sup> Una delle virtù cardinali nel linguaggio dei decreti onorifici, vd. comm. §17[2].

<sup>342</sup> Ma (1999: 189-90).

<sup>343</sup> Cfr. Lambert (2011: 195). Per questo gli Ateniesi intendevano questi onori tanto come atti di reciprocità, quanto come di altruismo. Non c'è contraddizione tra i due, perché la reciprocità è intesa non come scambio unico e finito, in cui le parti tentano di fornire benefici equivalenti, ma come tentativo continuo di eccedere (altruisticamente) l'altra parte, che crea una catena di reciprocità potenzialmente infinita. In questo senso vanno compresi gli onori "prolettici" identificati da Domingo Gyax (2009).

Bosforo, è emblematico.<sup>344</sup> Il decreto afferma: “dal momento che [Spartoco e Perisade] accordano al *demos* gli stessi benefici che Satiro e Leucone accordarono, ci saranno per Spartoco e Perisade gli stessi benefici che il *demos* diede a Satiro e Leucone”. Questo decreto è solo un passaggio in una relazione tra la città e la famiglia regnante del Bosforo durata per generazioni. Demostene lo afferma esplicitamente a §30, quanto sostiene che Leucone sia stato benefattore di Atene in modo continuativo. L’oratore fonda la sua argomentazione a proposito di Leucone a §§29-40 su questa base: i benefici che Atene riceve da Leucone si fondano sul riconoscimento di certe caratteristiche intrinseche tanto della stirpe del Bosforo quanto degli Ateniesi (la buona disposizione degli Spartocidi verso Atene; l’affidabilità degli Ateniesi nel ricambiare benefici con onori). Se gli Ateniesi mostrano col loro comportamento che il loro *ethos* è cambiato, a prescindere da quale sia l’onore abolito, e di quanto uso Leucone ne faccia effettivamente, il fondamento della relazione evergetica ne verrà danneggiato irrevocabilmente.

Corollario alla centralità del carattere degli Ateniesi per mantenere le relazioni evergetiche esistenti e stimolarne di nuove è l’importanza della fama (δόξα) della città. Le sue azioni hanno un pubblico interno e internazionale, e la sua fama determina l’atteggiamento dei possibili benefattori nei suoi confronti. Demostene ne è cosciente, e a §10 nota che abolire le esenzioni macchierebbe irrimediabilmente la fama della città, per la quale gli antenati giunsero anche a sacrificare le loro ricchezze personali, e afferma che “oggi questa legge porta alla città non una buona fama, ma una fama vergognosa, indegna di voi e dei vostri antenati” (comm §10[1-4]). La stessa relazione tra la δόξα della città e la φιλοτιμία dei benefattori è espressa a Dem. 24.91-5, 210, dove l’oratore afferma che la reputazione della città di avere buone leggi, che vengono imitate all’estero, è causa di φιλοτιμία verso gli Ateniesi, e se i giudici permetteranno che le leggi vengano cambiate e rovinare, tra gli effetti negativi ci sarà anche la perdita di questa δόξα e delle relative φιλοτιμίας. Questa preoccupazione per l’effetto che la legge di Leptine avrà sulla δόξα degli Ateniesi è ancora più tangibile a §§36-37, dove Demostene nota che se gli Ateniesi aboliranno l’esenzione di Leucone, i decreti incisi su stele al Bosforo, al Pireo e presso Ierone resteranno in piedi, testimonianza da un lato dei meriti di Leucone, e dall’altro non più dell’abitudine degli Ateniesi di onorare i benefattori, ma della loro bassezza, e della rottura da parte loro del vincolo reciproco che li legava a Leucone (comm. §36[3]). Allo stesso modo, parlando di Ecfanto di Taso e Archebio di Bisanzio, Demostene afferma (§64) che “È giusto dunque lasciare che queste steli restino in vigore per sempre, cosicché, finché questi uomini sono in vita, nessuno di loro riceva da voi un torto; quando poi saranno morti, queste steli saranno testimonianza del carattere della città e si ergeranno per chi voglia essere vostro benefattore a esempio delle ricompense che la città ha distribuito per i benefici ricevuti”. Questi passi mostrano che i decreti onorifici guardavano al passato ma anche al futuro, perché la loro iscrizione si ergeva a testimonianza per il futuro del merito dei benefattori, a garanzia dei loro onori, e a conferma della buona δόξα della città, che onora i benefattori. La memoria dell’onore è utile sia alla città sia al benefattore,<sup>345</sup> a patto che entrambi mantengano gli obblighi reciproci insiti nella relazione evergetica.

Nell’introdurre a §10 l’importanza della δόξα, Demostene descrive la fama che verrà agli Ateniesi se sceglieranno di non abolire la legge. Questa δόξα è il negativo di quella a cui la città deve aspirare per incoraggiare le relazioni evergetiche, una rappresentazione estrema dei vizi morali che minano alle fondamenta ogni forma di reciprocità. Demostene afferma: “[questa legge] ci procura tre enormi ragioni di vergogna: diamo l’impressione di essere invidiosi, infidi e ingrati” (τρία γὰρ τὰ μέγιστα ὀνειδή κτᾶται, φθονεροὺς ἀπίστους

<sup>344</sup> Vd. comm. §31[5]. Domingo Gygax (2009: 180) considera questo un caso di onori “prolettici”, ma vd. Deene (2012).

<sup>345</sup> Lambert (2011: 205).

ἀχαρίστους εἶναι δοκεῖν). La legge è già stata definita αἰσχρόν, vergognosa. Demostene qui esplicita da dove questa vergogna derivi (ὄνειδος è legato ad αἰδώς): quali attributi porti alla δόξα degli Ateniesi (εἶναι δοκεῖν). Gli Ateniesi avranno fama di essere φθονερούς ἀπίστους ἀχαρίστους (espresso con forte asindeto che accentua l'importanza del trio). La scelta dei termini è emblematica: φθονερούς, aggettivo generalmente tradotto con “invidiosi”, fa riferimento allo φθόνος, concetto che definisce la sfera emozionale dell’ “invidia”, della “gelosia”, ma talvolta ha significato più vicino a “malizia”.<sup>346</sup> Gli Ateniesi acquisiranno una δόξα di φθόνος in quanto parranno invidiosi degli onori ricevuti dai benefattori. L’aggettivo allarga il concetto di “invidia” a includere una disposizione d’animo generalmente anticivica, che nega al pubblico benefattore ciò che gli è dovuto.<sup>347</sup> ἀχαρίστους mette l’accento sulla rottura dell’etica della reciprocità (*charis*) centrale all’ideologia sottostante l’economia degli onori. Demostene aveva esplicitato a §6 che togliere gli onori ai benefattori avrebbe infranto questo ideale, ribaltando il concetto per cui i cittadini devono *charis* alla città in cambio dei benefici che esserne membro comporta, nel suo opposto: la città ha un dovere di *charis* verso i suoi benefattori (comm. §[3]). Il concetto è ripreso ancora a §§55, 113, 119, confermandone la centralità tra le ragioni dell’opposizione di Demostene alla legge. πίστις è un altro concetto essenziale, e come tale è menzionato ancora a §§22, 28, 36, 66, 120, 124, 164. Il termine, che ha significato concreto di “affidabilità”, è spesso utilizzato nelle fonti in relazione alla “generosità” (come ideale aristocratico), e con forti connessioni alla distribuzione e circolazione di beni.<sup>348</sup> Da ideale aristocratico, il termine è assimilato nell’ideologia democratica, e applicato alla distribuzione di beni (materiali o immateriali) da parte della città ai suoi cittadini: così p. es. Tucidide lo connette alla libertà democratica (Thuc. 3.11.7). La πίστις assicura gli scambi e la reciprocità a ogni livello, è ragione dell’aderenza all’ideale della *charis* e al contempo ne dipende.<sup>349</sup>

<sup>346</sup> Vd. Walcott (1978); Cairns (1993: 194-5 e n. 51); Cairns (2003); Fisher (2003: 193-6); Saïd (2003); Roisman (2007: 402-5); Sanders (2014) su questo concetto. Sanders (2014: 89-91) mostra che lo φθόνος è paradigmaticamente associato con la mancanza di gratitudine, ed è quindi opposto alla reciprocità (cfr. Klein 1957/1975). φθόνος in greco è applicabile tanto all’inferiore, geloso di chi gli è superiore, quanto al superiore, geloso di chiunque cerchi di elevarsi e rivaleggiare il suo status. L’invidia dell’inferiore fa appello a un ideale di eguaglianza, mentre l’invidia del superiore è intrinsecamente inegualitaria (Cairns 2003: 239-40). Aristotele nella *Politica* riconosce esplicitamente queste due dimensioni nella sua analisi dell’eguaglianza come causa della *stasis*: il desiderio dei poveri di essere uguali ai ricchi è certo dovuto allo φθόνος, ma speculare a questo φθόνος è quello dei ricchi, una malizia unita al disprezzo per chi è inferiore (cfr. Cairns 2003: 240-2, Sanders 2014: 58-78 per l’analisi dei passi rilevanti).

<sup>347</sup> Corollario di questo uso è l’argomentazione che lo φθόνος è ingiustificato quando i ricchi usano le loro sostanze per il bene della collettività (cfr. comm. §24[3], [Dem.] 42.22-3, Isae. 6.61 con Cairns 2003: 246-7). Cairns (2003: 245) nota che l’uso di φθόνος in questo senso, di fronte ai giudici popolari, comportava un rifiuto implicito dell’altrettanto corrente interpretazione dello φθόνος come la ragione (negativa) delle imposizioni dei poveri sui ricchi (p. es. Lys. 21.15; Dem. *Ep.* 3.6, 10, 20, 28).

<sup>348</sup> A differenza dell’equivalente romano *fides*, la connessione di πίστις con la sfera religiosa è tenue, limitata al suo legame con l’istituto del giuramento (cfr. Momigliano 1987: 75-9, Dmitriev 2011: 237-42 per le intersezioni tra *fides* e πίστις nei rapporti tra Greci e Romani in età ellenistica).

<sup>349</sup> Sulla *pistis* ‘aristocratica’ e ‘democratica’, la prima essenzialmente improduttiva e la seconda legata a transazioni economiche regolate da leggi e contratti, vd. Faraguna (2012). Per le attestazioni del termine vd. Seidl (1952). Cfr. Vélissaropoulos-Karakostas (2002: 135).

Demostene, sostenendo che gli Ateniesi avranno fama (δόξα) di essere ἀχαρίστους, sottolinea la rottura dell'ideale di reciprocità implicita nel non ricambiare un servizio con un'adeguata ricompensa, mentre definendoli ἀπίστους, inaffidabili, allude ai dubbi che si diffonderanno sulla loro aderenza all'etica della reciprocità, e al danno che questo porterà nell'offerta di servizi in cambio di onori, e cioè nell'economia degli onori da cui dipende il benessere della città. Definendoli φθονερούς pone l'accento sul fatto che la legge di Leptine rappresenta l'antitesi della reciprocità evergetica: la reazione degli Ateniesi di fronte a un benefattore, se non abrogano la legge, non sarà, come dovrebbe essere, gratitudine, ma invidia.<sup>350</sup> Nell'elencare questi termini come attributi della δόξα di Atene, Demostene esplicita il biasimo che verrà alla città, il contrario del buon nome essenziale alla preservazione del sistema evergetico, simboleggiato dalle virtù opposte, che salvaguardano le relazioni reciproche con i benefattori: ἡθὺς degli Ateniesi è ἀψευδὲς καὶ χρηστόν (§13, vd comm. [2]). A §§139-42 l'oratore ricorda agli Ateniesi che mostrarsi invidiosi è il biasimo più terribile, e al contempo il più alieno dall'indole della città. Per rafforzare questa affermazione Demostene procede a sostenere che la città è nota per onorare i benefattori: è l'unica infatti a offrire orazioni funebri ai morti in battaglia e garantisce grandi ricompense ai vincitori negli agoni atletici (§141). Esorta inoltre gli Ateniesi con queste parole: “non private la città, e voi stessi, della buona fama che da sempre possiede”. La buona δόξα della città è la fama di ricambiare i benefici dei benefattori. Così a §66, nel discutere i benefici assegnati a chi ha portato ad Atene l'alleanza di intere città, Demostene domanda ai giudici: “E dunque, per Zeus, chi deciderà di farvi del bene, sapendo che se fallirà verrà punito immediatamente dai vostri nemici, mentre se avrà successo riceverà da voi ricompense su cui non potrà fare affidamento?”.

L'argomentazione dell'orazione si fonda dunque su una sintassi morale condivisa dagli Ateniesi (e dai Greci in generale), ed espressa nell'ideologia pubblica dell'evergetismo e degli onori. I presupposti di Demostene, una volta esplicitati, saranno parsi al pubblico ovvi, ed è scorretto perciò ritenere i suoi argomenti strumentali. Il sistema evergetico si fondava su questa ideologia, e i valori qui contemplati avranno effettivamente motivato il comportamento dei benefattori: essi avranno offerto i loro servizi alla città per φιλοτιμία, e incentivo al loro comportamento sarà stata effettivamente l'emulazione fondata sulla speranza di ottenere *timai*, premi per il loro spirito civico, a testimonianza perenne del loro valore. La ragione per cui Atene era il destinatario ideale di questa φιλοτιμία sarà quindi stata effettivamente la sua δόξα relativa a queste relazioni evergetiche: Atene era nota come generosa e affidabile dispensatrice di premi e onori ai suoi benefattori. La sua abilità di ricambiare con liberalità favori e servizi, e l'affidabilità degli onori accordati, era perciò alla base del flusso stesso di questi favori e servizi.<sup>351</sup> La legge non solo aboliva onori accordati in passato in cambio di servizi evergetici, ma intaccava la capacità degli Ateniesi di ricambiare questi servizi in futuro. Come affermato da Demostene a §17, ὁ τοίνυν [...] νόμος distrugge τὴν πίστιν [...] τῶν δωρεῶν. Demostene dunque si limita a presentare le conseguenze della legge di Leptine sul delicato sistema evergetico esplicitando l'apparato concettuale su cui si reggeva il sistema. Non si limita a far leva sulla moralità degli Ateniesi, a cui la prospettiva di infrangere il vincolo reciproco centrale al sistema evergetico avrà fatto ribrezzo. Fa anche presente che in un contesto di crisi Atene ha bisogno più che mai di benefattori e alleati, e degli strumenti necessari ad assicurarseli. Mostrarsi indegni dei servizi evergetici ricevuti comprometterà le prospettive future della città.

<sup>350</sup> Cfr. Fisher (2003, soprattutto 193-200) su φθόνος come un'emozione negativa da attribuire all'avversario, ma raramente fondamento delle azioni della città. Fisher sostiene che l'espletamento delle liturgie e dei doveri civici da parte dei ricchi avesse l'obiettivo e l'effetto di delegittimare lo φθόνος per le loro fortune.

<sup>351</sup> Demostene aggiunge a §15 che i premi delle democrazie sono superiori proprio per onore e stabilità.

Questi argomenti saranno stati insidiosi proprio perché giustificati, e traccia dei possibili tentativi della difesa di defletterli si trova a §§49-50 e 120-24. A §§49-50 Demostene risponde a un primo (possibile) argomento di Leptine che, a quanto pare, avrà affermato che Atene è ben lungi dal necessitare benefattori del tipo descritto da Demostene a §§41-8 (Epicerde, che aiutò gli Ateniesi dopo la sconfitta siciliana, e chi aiutò Atene al tempo dei Quattrocento e dei Trenta). Demostene risponde che l'attuale, presunta, sicurezza di Atene non è garanzia che in futuro non si avrà nuovamente bisogno di benefattori del genere, e come le buone leggi e gli uomini valorosi migliorano le situazioni critiche, così le cattive leggi possono deteriorare una condizione apparentemente felice. La legge di Leptine è dannosa per la città perché, minando alle fondamenta il sistema evergetico, la lascerà sguarnita di benefattori al primo pericolo. A §§120-4 troviamo un'ulteriore obiezione di Leptine all'argomentazione di Demostene, che implicitamente ne accetta la validità e riconosce l'importanza degli onori al mantenimento dell'economia evergetica: Leptine, secondo Demostene, affermerà che la sua legge abolisce, certo, le esenzioni, ma non tocca altri benefici, come le statue e i seggi al Pritaneo, e quindi non intacca seriamente il sistema evergetico. Demostene confuta questa posizione proprio in virtù della sofisticata comprensione del funzionamento del sistema evergetico che ha offerto ai giudici. La chiave della sua risposta è proprio l'importanza della *pistis* (e quindi della δόξα) della città: Atene ha così tanti benefattori per la sua fama di generosità nel ricambiare i benefici e la sua affidabilità, per cui i benefattori sanno di poter contare su queste ricompense. Ma una volta rese malsicure alcune delle ricompense, non esistono garanzie neppure per le altre. Se Atene cancellerà alcuni dei premi, a prescindere da quali siano i premi in questione, e dalla loro portata, la sua δόξα ne risentirà, e Atene si mostrerà un partner inaffidabile per quelle transazioni reciproche fondamentali al sistema evergetico.

Nell'opposizione alla legge di Leptine, come in gran parte delle posizioni in questi primi anni della carriera di Demostene, convivono considerazioni tanto ideali quanto pratiche. L'oratore mostra che abolire i premi assegnati è contrario a tutto ciò in cui gli Ateniesi credono, e antitetico ai presupposti morali del sistema evergetico, ma al contempo ha chiare le implicazioni pratiche ed economiche di questo sistema, e la loro importanza per il futuro di Atene. La sua argomentazione, di conseguenza, non oppone alle argomentazioni economiche della difesa considerazioni esclusivamente ideali, ma piuttosto argomentazioni fondate tanto sui valori degli Ateniesi quanto su considerazioni economiche alternative e altrettanto valide. A §10 Demostene dà effettivamente l'impressione di contrapporre a considerazioni materiali considerazioni ideali, ma l'impressione è ingannevole. Demostene afferma: "Il punto da considerare non è soltanto se ci stiate rimettendo dei soldi, ma se ci stiate rimettendo la vostra buona reputazione, che vi sta a cuore più del denaro – e stava a cuore più del denaro anche ai vostri antenati". Il testo pare contrapporre la δόξα χρηστή e le ricchezze materiali, sostenendo la superiorità della δόξα come valore alternativo. Questo contrasto è stabilito in termini perentori, che sembrano confermare una distinzione netta nell'ideologia pubblica ateniese tra ricchezza materiale e non materiale.<sup>352</sup> La ragione di questa formulazione va tuttavia cercata nel contesto argomentativo, che vuole contrapporre a una misura volta a raccogliere denaro, in un momento di forti difficoltà finanziarie, considerazioni alternative.

Ma postulare questa dicotomia è soltanto una delle strategie di Demostene, e l'oratore complica immediatamente il quadro, rendendo la distinzione tra ricchezza materiale e immateriale più sfumata: sostiene infatti che prova dell'importanza maggiore da attribuire alla δόξα χρηστή è il fatto che gli antenati, quando avevano abbondanza di ricchezze materiali, non badavano ad alcun pericolo nello sforzo continuo di procurare una δόξα χρηστή alla città, e spendevano le loro sostanze ὑπὲρ φιλοτιμίας. Questa associazione della δόξα della città alla φιλοτιμία che gli Ateniesi ne ricavano da cittadini e stranieri non è limitata a questo discorso: cfr. p. es. Dem.

<sup>352</sup> Cfr. Kallet (2005) che postula questa dicotomia.

24.91-5, 210, discusso sopra, dove Demostene connette la δόξα della città (dovuta alle buone leggi, che vengono imitate dagli stranieri) alle φιλοτιμίαι verso gli Ateniesi.<sup>353</sup> È chiaro tuttavia che in questa formulazione è implicita la traducibilità tra ricchezze materiali e universo morale degli onori. Come gli Ateniesi possono spendere le loro ricchezze per procurarsi onori, così possono accordare onori in cambio di benefici economici. Questa è la posizione di Senofonte nei *Poroï* (3.4-5) quando afferma, nella discussione di varie misure per aumentare le entrate pubbliche, che i mercanti saranno incentivati ad accorrere ad Atene non solo dal profitto, ma anche dalla possibilità di ottenere onori. Non solo, ma al termine di §10 i termini utilizzati da Demostene per descrivere la fama che deriverà ad Atene dalla legge di Leptine, e che minerà alle fondamenta il sistema evergetico, adombrano l'artificialità della dicotomia tra onori e benefici materiali. La scelta di usare φθονεροὺς ἀπίστους ἀχαρίστους, in particolare gli ultimi due, non allude soltanto agli effetti negativi che non abrogare la legge avrà sulla δόξα degli Ateniesi, e dunque in generale alla reputazione di bassezza che ne ricaveranno. Questi due termini hanno una forte connessione alla sfera delle transazioni economiche e del credito,<sup>354</sup> e πίστις (nella sua connessione all'ideale della reciprocità) è utilizzato p. es. da Dem. 36.57 in relazione al banchiere Formione, che ha un credito (una πίστις) tra chi lo conosce maggiore del totale delle sue sostanze.<sup>355</sup> Nell'usare questi termini immediatamente dopo aver sostenuto una divisione tra beni materiali e immateriali, e la superiorità dei secondi, Demostene sfuma ulteriormente i contorni delle due categorie, e annovera tra i beni immateriali che gli Ateniesi perderanno concetti che fortemente connettono benessere finanziario della città. Questa connessione è rinforzata a §11 dall'esempio scelto per illustrare l'ἦθος della città: a simboleggiare la πίστις degli Ateniesi è un episodio in cui scelsero di ripagare un prestito che gli Spartani avevano accordato ai Trenta. E infatti a §13, nel tirare le fila dell'*ethos* della città che si può ricavare dall'episodio descritto, Demostene dà una versione meno perentoria della distinzione tra interessi materiali e onore, affermando che il carattere della città è "intento non a ciò che è più utile per accumulare ricchezze, ma anche a fare del bene" (οὐ τὸ λυσιτελέστατον πρὸς ἀργύριον σκοποῦν, ἀλλὰ τί καὶ καλὸν προᾶξει). L'uso di ἀλλὰ καὶ a introdurre la dimensione morale mostra che essa non è esclusiva degli interessi materiali. È nella discussione dei meriti degli onorandi stranieri (§§29-66), e dei benefici, spesso finanziari, che la loro φιλοτιμία, suscitata dalla δόξα χρηστή della città, ha procurato agli Ateniesi, che Demostene mostra chiaramente come la contrapposizione tra ricchezza materiale e immateriale sia artificiale, e la δόξα della città e la sua *pistis* siano fonti concrete di entrate che contribuiscono alla salute economica di Atene. In questa sezione la sintassi morale del sistema evergetico sviluppata nella prima parte del discorso rivela la sua portata economica, da contrapporre ai limitati orizzonti di austerità della legge di Leptine. Il primo benefattore discusso, e quello discusso più a lungo (§§29-40), è Leucone, il sovrano del Bosforo. Demostene afferma che Leucone fornisce metà del grano importato annualmente da Atene e non impone dazi su questa merce, garantendo ai mercanti ateniesi anche la precedenza in fase di carico (§31). Fa poi notare che se si considera il normale dazio imposto da Leucone sulle esportazioni di grano, si vedrà che gli Ateniesi ricevono da lui un dono annuo di 13000 medimni (§32). A prescindere dalla veridicità delle stime di Demostene (vd. comm. §32[3]), l'importanza del Bosforo per il commercio granario ateniese è chiarissima, e le fonti epigrafiche confermano che Atene conservò gli onori per i sovrani del Bosforo per varie generazioni (comm. §29[5, 7]). Demostene afferma che ovviamente, qualora Leucone perdesse le sue facilitazioni (cioè l'*ateleia*), priverebbe a sua volta Atene dei suoi privilegi (§34): non è

<sup>353</sup> Cfr. pp. 000-00; cfr. Dover (1974: 236).

<sup>354</sup> Cfr. Millet (1991: 7-8); Faraguna (2012).

<sup>355</sup> Cfr. Zaccagnini (2003: 159).



pensabile che li mantenga dopo essere stato danneggiato. Per questo, Demostene conclude, la legge non solo procurerà danni alla città, ma la priverà anche di vantaggi acquisiti (§35). La scelta di questo primo esempio è emblematica dell'argomentazione, e delle ragioni di Demostene. L'oratore sostiene non soltanto che la legge di Leptine danneggerà il sistema evergetico, ma anche che quest'ultimo sia essenziale alla salute economica della città. Demostene sceglie di puntare sul commercio granario per dare agli Ateniesi un'idea delle conseguenze di un sistema evergetico depotenziato e delegittimato per la città. Atene necessitava di costanti importazioni di grano, perché la sua produzione non soddisfaceva il fabbisogno della popolazione (comm. §31[1]). Negli anni dell'impero questo fabbisogno era soddisfatto attraverso il controllo diretto di aree produttrici di grano. Nel IV secolo, con la sconfitta nella Guerra del Peloponneso prima, e nella Guerra Sociale poi, questo non era più possibile. Le testimonianze epigrafiche mostrano che Atene, in linea con i consigli di Senofonte, sempre più utilizzò relazioni reciproche di natura evergetica per garantirsi quelle importazioni granarie (e altre forme di entrate commerciali) che non poteva più assicurarsi con la forza.<sup>356</sup> Onori per potentati stranieri e mercanti, che controllavano o commerciavano con aree produttrici di beni di cui Atene necessitava, divennero sempre più diffusi nel IV secolo, in particolare nella seconda metà, dopo la sconfitta nella Guerra Sociale.<sup>357</sup> In questi onori, come compreso da Demostene, benefici materiali e immateriali erano integrati, e si rinforzavano a vicenda. Alcuni di questi onori, e l'*ateleia* è certamente uno di questi, comportavano vantaggi sostanziali per mercanti e potentati stranieri.<sup>358</sup> In altri la dimensione del profitto era trascurabile, ma l'onore era di per sé desiderabile, e costituiva un incentivo sufficiente per molti mercanti.

Demostene suggerisce, ma senza provarlo e senza insistere troppo, che tutte le esenzioni di Leucone, anche quelle commerciali, saranno abolite dalla legge di Leptine. In realtà la legge aboliva soltanto le esenzioni dalle liturgie, non le altre forme di *ateleia*. Di conseguenza è probabile che le esenzioni commerciali di Leucone non sarebbero state toccate (vd. pp. 000-00). Questo tuttavia non inficia l'argomentazione e l'analisi di Demostene, che rileva come tutti i benefici e gli onori reciproci tra Atene e i sovrani del Bosforo facciano parte di un collaudato sistema evergetico fondato sulla reciprocità e sull'affidabilità di tutti gli onori. Questo è implicitamente confermato dal decreto proposto da Androzio nel 346/5 (*IG II<sup>3</sup> 298* = *RO 64*) che rinnovava gli onori accordati a Satiro prima e a Leucone poi, per i figli di Leucone, Spartoco e Perisade. Il decreto recitava nella sua motivazione: “dal momento che [Spartoco e Perisade] accordano al *demos* gli stessi benefici che Satiro e Leucone accordarono, ci saranno per Spartoco e Perisade gli stessi benefici che il *demos* diede a Satiro e Leucone”. Il funzionamento e il rinnovamento, di generazione in generazione, del rapporto tra Atene e gli Spartocidi è fondato sull'inviolabilità degli onori e privilegi accordati da entrambe le parti. Demostene, proprio per via del fondamento morale del sistema evergetico, basato sulla *philotimia*, sulla *pistis* e sulla *charis*, non ha torto ad affermare che “nessuno di certo è convinto che Leucone tollererà che i benefici che gli avete concesso siano aboliti, e allo stesso tempo conserverà intatti quelli che lui ha concesso a voi” (§35). Abolire retroattivamente anche uno solo dei benefici di Leucone, intaccando l'integrità del rapporto reciproco, e l'affidabilità di Atene, poteva mettere in pericolo l'intera relazione, a prescindere dal danno economico che ne sarebbe effettivamente derivato per Leucone. Come si è osservato, benefici materiali e immateriali erano integrati nell'economia degli onori, e si rinforzavano e reggevano a vicenda.

<sup>356</sup> Sull'uso degli onori per stimolare il commercio granario vd. Oliver (2007a: 30-37).

<sup>357</sup> Per uno studio complessivo degli onori per servizi di natura commerciale vd. Engen (2010).

<sup>358</sup> Su come Leucone si servisse delle sue esenzioni commerciali, e sui vantaggi economici che gli portavano, vd. comm. §31[5].